



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 7, Nº 1, 2022, P. 267-282
ISSN: 2448-2390

Possibilidades para uma espiritualidade política e uma forma de vida não fascista

Possibilities for a Political Spirituality and a Non-Fascist Life Form

DOI: 10.20873/rpv7n1-39

Sérgio Fernando M. Correa

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6386-1359>
Email: fer.ser29@gmail.com

Resumo

Este artigo é uma espécie de vanguarda da retaguarda, pois ao mesmo tempo em que quer avançar, sendo portado de filosofia política contemporânea é convocado a retornar em busca de conceitos antigos, mas que não envelheceram. A *parresía* cínica com os seus desdobramentos é um exemplo desse retorno aos antigos. O texto, outrossim, dedica-se a responder a questões que interrogam pela utilidade das revoltas e das insurreições, pelo papel dos intelectuais diante do poder. O artigo procura problematizar, seguindo os estudos de Michel Foucault, as formas tradicionais de pensar a ação política, e pleiteando, ao mesmo tempo um tipo de responsabilidade política para a filosofia. Por fim, indaga-se pela possibilidade da constituição de uma responsabilidade política para a filosofia concebida como forma de vida. Como resultado, há a perspectiva de um conteúdo ético para a ação política.

Palavras-chave

Espiritualidade Política; Verdade; *Parresía*; Forma de Vida.

Abstract

This article is a type of vanguard from the rearguard, because at the same time that it wants to move forward being, therefore, of contemporary political philosophy, it is asked to return in search of old concepts, but that have not aged. The cynical *parrhesia* and its consequences is an example of this return to the ancients. The text, on the other hand, is dedicated to answering questions that interrogate about the usefulness of revolts and insurrections, the role of intellectuals in the face of power. The article tries to problematize, following the studies of Michel Foucault, the traditional ways of thinking the political action, and pleading, at the same time, a type of political responsibility for the philosophy. Finally, it inquiries about the possibility of constituting a political responsibility for philosophy conceived as a way of life. As a result, the prospect of an ethical content for political action.

Keywords

Political spirituality; Truth; *Parrhesia*; Life Form.

Indicações introdutórias

O texto que apresentamos para o leitor da *Revista Perspectivas* foi criado, antes de qualquer pretensão, para o seu próprio autor que constantemente se pergunta pela utilidade da revolta, se ainda é possível a insurreição e qual o papel dos intelectuais diante do poder e qual a possibilidade de tomar a filosofia como ação política a partir de uma forma de vida. Por isso, na trilha da arqueogenealogia foucaultiana, ele foi construído no âmbito dos debates do Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia e se configura no esforço teórico-prático de compreensão da dimensão política da existência humana no contexto histórico-filosófico atual.

Em tempos de pós-verdade, *fake news*, governo dos algoritmos, mentira na política, população e opinião pública como critério de ação e da tomada de decisão política é preciso questionar: “Qual é o espaço da verdade na arena política?”. A hipótese defendida neste artigo é a de que a condição para constituir um ‘espaço’ para a verdade na política só pode encontrar sua possibilidade de ser em uma experiência ético-política que o sujeito é capaz de fazer consigo mesmo.

Decorre disso que não é no campo da racionalidade estratégica que a verdade encontra condições de possibilidades de subsistir na política. Para nós, no âmbito das racionalidades políticas persiste aquela noção de um tipo de “verdade instrumental” que serve ao jogo e à arte de governar os outros. Todavia, uma coragem da verdade parresiasta só pode encontrar sua existência na política tão somente como resistência e contraconduta insurrecional cujo princípio espiritual-político é o da transformação de si e dos outros.

Em outras palavras, a verdade se apresenta como a virtude corajosa de um sujeito que não é mais aquele que se constitui como figura jurídico-política que sustenta burocracias e instituições pautadas na democracia representativa que necessita de condições formais para

usufruir do direito de palavra. Por isso, em uma das poucas vezes que Michel Foucault foi prescritivo ele escreveu:

Libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo consagrou enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentária, mas nômade (FOUCAULT, 1994a, p. 135).

Desenvolvimento I

São estas questões que vinculam ética, política e verdade e que Michel Foucault, assim como nós neste ensaio, não analisa em separado. Talvez a saída para este tema tão espinhoso e ao mesmo tempo desafiador foi proposto por Foucault com o termo *espiritualidade política*, cuja ocorrência acontece em dois momentos em 1978 nas abordagens de Foucault. Carrette (2000) na obra *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* sustenta que o tema da espiritualidade política entrou tardiamente na obra de Michel Foucault, somente pós 1978. Contudo, ele sustenta que tema refletiu em toda produção posterior a este tempo e serviu como uma nova categoria para as análises da questão da governamentalidade. O autor afirma então que a noção de ‘espiritualidade política’, mesmo secundária, é aplicável aos trabalhos do início dos anos 80, nas discussões sobre a governamentalidade (CARRETTE, 2000, p. 137).

A primeira ocorrência do termo *espiritualidade política* nos ditos e escritos de Foucault se dá no contexto dos artigos e entrevistas sobre a Revolta Iraniana. No texto *À quoi rêvent les Iraniens?* a noção foi proposta em torno do tema *vontade política* dos iranianos e a constituição de um governo islâmico. O tema da vontade política é tratado por dois vieses: o primeiro diz respeito à constituição de um ‘governo islâmico’ para o qual Michel Foucault direciona um conjunto de questões na busca por entender se a vontade política dos iranianos seria a expressão de uma reconciliação, ou de uma contradição ou mesmo uma novidade. O segundo viés é que interessa ao escopo deste artigo. Escreve Foucault:

A outra concerne a esse pequeno canto de terra cujo solo e o subsolo são o foco de estratégias mundiais. Que sentido, para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa da qual nós outros esquecemos a possibilidade desde o renascimento: uma *espiritualidade política*. Já escuto franceses rindo, mas sei que estão errados (FOUCAULT, 1994b, p. 694).

Ora, essa passagem talvez justifique, em partes, o retorno de Michel Foucault aos cínicos e ao seu modo de praticar a *parresía* nos cursos finais. Quem sabe esteja no movimento filosófico de vida inaugurado pelo cínico Antístenes e que chegou à atualidade através de uma diversidade de posteridades cínicas apontadas, sobretudo no curso *Le Courage de la Vérité* de 1984, a possibilidade da verdade na política na forma de uma *espiritualidade política*.

Entre possíveis explicações para a noção de espiritualidade política temos a de Galantin (2017), o qual sugere que Foucault tenta abarcar com a noção de espiritualidade política uma vontade de transformação de si mesmo que se articula a uma necessidade de transformação de um conjunto de práticas de governamentalidade considerada intoleráveis pelos iranianos, e não a fusão entre política e religião. Por isso o autor sustenta que o termo é parte do estudo da “articulação entre ética e política em Foucault”. (GALANTIN, 2017, p. 115).

Outra explicação para o termo vem do texto de Candiotta (2014), para o qual a política tem como nova referência os processos de subjetivação a partir dos quais buscamos nos tornar completamente outros em um mundo inteiramente outro. Por conseguinte, o assunto é abordado no âmbito de uma discussão do tema da alteridade. Para o autor “As experiências políticas de dessubjetivação e transformação de nós mesmos, detectáveis principalmente nos movimentos de contracondutas, Foucault deduz uma espiritualidade política, irredutível às avaliações das lutas em termos de êxito ou fracasso” (CANDIOTTO, 2014, p. 224). Em comum aos dois pesquisadores a noção de que a espiritualidade política se refere ao tema Cínico da transformação, da transvaloração dos valores políticos e culturais que perpassam a história do ocidente.

Por certo, o *status* da verdade assume em relação a noção de espiritualidade política algo muito mais próximo da noção de *veridicção* em que o sujeito se constitui a si mesmo e, na agonia das relações, constitui também a realidade. Essa transformação não se realiza a partir de uma verdade exterior a si mesmo, mas com base em uma verdade que é imanente e pertence ao mesmo âmbito histórico do sujeito. Há, portanto, transformação de si e do mundo sobretudo quando há capacidade de resistência e de uma contraconduta corajosa. Com base nos estudos de Pierre Hadot, sobretudo, nos *Exercices Spirituels et philosophie antique* e, em especial no capítulo que trata de uma filosofia como forma de vida, reforçamos a hipótese de uma filosofia como forma de vida com responsabilidades políticas.

Por isso, Hadot sustenta que a filosofia é uma forma de progressão espiritual, uma prática de transformação do ser, uma forma de exercício de formação e transformação cujos resultados são um tipo de sabedoria política. Para o filósofo, portanto, os antigos filósofos cínicos e estoicos dominavam a matemática, a física, a astronomia como uma forma de sabedoria sobre si e o mundo que permitia um tipo de cidadania relacionada ao autogoverno e ao governo do mundo. (HADOT, 2002, pp. 234-235). Para esse movimento de transfiguração e de transformação espiritual de si e dos outros o cinismo e sua prática parresiasta se apresentam como um arquétipo quase esquecido, mas que Foucault recupera no final de sua trajetória filosófica.

Com a *parresía*, segundo o estilo dos cínicos, o *status* da verdade se desloca daquele procedimento lógico-discursivo-instrumental em que ela serve tão somente à busca de um consenso em uma comunidade política constituída de dissensos. Por isso a verdade parresiasta dos cínicos traz em si um significado ético-político que Foucault costuma chamar de ‘política da verdade’ na qual estão imbricadas não somente questões políticas, mas também questões de ordem epistêmica e ética e que, hegemonicamente, foram esquecidas na Modernidade de modo que Foucault mais uma vez prescreve:

Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política como um desacreditador do pensamento como se ele fosse pura elucubração. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política (FOUCAULT, 1994a, p. 135).

O governo de si constituído a partir do princípio espiritual de transformação de si, e a verdade são partes de um único processo que reflete na constituição moral de si e nas contraconduas de inspiração cínica. Nesta linha já alertara Foucault, no curso de 1982, *L’Hermeneutique du sujet*, que: “A questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados” (FOUCAULT, 2010, p. 17). Na primeira aula deste curso há uma análise histórico-filosófica da noção de espiritualidade em relação ao que foi mencionado como as mais restritivas e rigorosas morais que o ocidente conheceu: o cinismo e o estoicismo.

Os apontamentos da primeira aula desse curso são elementares para se postular alguma resposta sobre as condições de possibilidade da verdade no âmbito da política, o problema

desse artigo. Na esfera política a verdade ao estilo do parresiasta cínico jamais pode ser acessada, jamais pode existir sem uma transmutação do próprio sujeito que em um processo de mudança é capaz de se desapegar de sua condição atual, do seu *status* e assumir com coragem as consequências da verdade.

Por este enfoque a questão da espiritualidade tem uma relação direta com os processos de subjetivação, isto é, com as *askésis* do sujeito no seu âmbito ético-político do que com a constituição pura de um sujeito cognoscente. Uma virtude ético-política carece, portanto, de um trabalho espiritual do sujeito sobre si mesmo. Neste sentido, a filosofia pensada como forma de vida que traz em seu ser responsabilidades políticas que jamais podem ser pensadas em separado de uma certa forma de espiritualidade, que por sua vez é uma espiritualidade política.

A verdade, a subjetividade e as questões de poder se entrelaçam num processo de governamentalidade que une 'o ético', 'o espiritual' e 'o político' no mesmo âmbito existencial que torna impossível uma separação conceitual-prática. Carrette (2000) dirá que a espiritualidade política, em Foucault faz parte de uma problematização da governamentalidade desenvolvida em termos de uma política da subjetividade, a qual aponta para o duplo sentido da palavra 'sujeito': sujeito a outra pessoa por controle e dependência e 'sujeito' como identidade por consciência ou autoconhecimento (CARRETTE, 2000, 138). Neste sentido, esclarece Foucault e uma passagem,

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois tal como ele é, não é capaz de verdade (FOUCAULT, 2010, p. 16).

Neste sentido, quando a noção de política passa a ser uma qualidade da noção de espiritualidade é que podem se formar as práticas de resistência que vinculam ética, política, verdade e liberdade. Salientamos que a noção de liberdade tratada nesse texto é histórica, relacional e não-natural e não garantida necessariamente pelo Estado de Direito. Liberdade, para o que

postulamos, é a condição de possibilidade de uma mudança que o sujeito experimenta em si mesmo (*éthos*) e que tem como referência a noção de espiritualidade. Portanto, o modo de viver próprio não se apresenta desvinculado de uma relação (política) com o outro.

Esta dimensão agonística permite problematizar o tipo de mundo comum que constituímos com os outros e o que esse mundo ‘em comum’ com os outros faz de nós mesmos. Cadahia (2010) suscita estas reflexões sobre o tema da liberdade ao tratá-la como experiência e como prática de si: *“Es una experiencia porque tiene lugar cuando se libera nuestra relación con las prácticas y el modo de pensar que han limitado históricamente nuestra experiencia. Y es una práctica porque se remite a un trabajo no definido tanto de pensamiento como de acción e invención singular”*. (CADAHIA, 2010, p. 295). O sujeito desta espiritualidade política, portanto, se torna ele mesmo responsável pelo longo trabalho da *askésis*, cuja moeda a ser transfigurada é o si mesmo. Neste caso, o labor do acesso a verdade não é solipsista e nem está fora do tempo e do espaço histórico, social e cultural.

De fato, se faz no *ágon* de valores morais e políticos conflitantes de outros indivíduos com os quais há divergência do que convergência e que Michel Foucault oferece uma direção: *“Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que você combate é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária”* (FOUCAULT, 1994a, p. 135). Por outro lado, uma discussão de como se estabelecem as práticas de obediência aos processos de governamentalidade de certa forma também estão imbricados na noção de espiritualidade política, bem como na arte de governar os outros que pode ser analisada pela mesma categoria.

Desenvolvimento II

Na mesa redonda de 20 de maio de 1978, antes de ir ao Irã, com um grupo de historiadores que se propunham a debater sobre a impossibilidade da prisão Michel Foucault coloca enfaticamente a questão da verdade como elemento mais geral da política. O texto rascunhado por Foucault para a mesa redonda posiciona a política, portanto, não como uma prática da coletividade humana exterior à uma questão mais geral que é a questão da verdade. Neste caso

retomamos a alguns questionamentos: como não sucumbir à mera estratégia de convencimento retórico que, sem critérios, não se importa em falsear o verdadeiro? Como constituir uma subjetividade capaz de verdade que tenha coragem de transfigurar a si mesma? Como, na arte de governar os outros, fugir daquela velha tática, cuja verdade é um mero instrumento lógico e discursivo que, na prática, serve tão somente para a gestão do dissenso e do conflito de opiniões?

A noção de política como busca da formação do consenso de opiniões não deixa espaço para a verdade em seu sentido espiritual e por isso concordamos com Foucault: “O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é ‘desindividualizar’ pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes. O grupo não pode ser o elo que une indivíduos hierarquizados, mas um constante dispositivo de ‘desindividualização’” (FOUCAULT, 1994a, 136). Tão logo a verdade se apresente, a política tomada como gestão do conflito deixa de existir, pois preocupa-se exatamente em gerir opiniões e não com a verdade. Desde seu início este artigo vem sendo problematizado por estas questões e uma resposta a estas indagações está na coragem da verdade ao estilo dos cínicos que, como espiritualidade política entrelaça, ética, verdade, liberdade e política. A passagem da entrevista,

O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão, mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’ (FOUCAULT, 1994b, p. 30).

A noção de espiritualidade política permite a Foucault, nesse debate, fazer uma abordagem filosófica de situações históricas e tratar de uma ‘política da verdade’. Neste sentido, emerge a questão: que saber é necessário para ligar política e verdade e separar o verdadeiro do falso neste mesmo âmbito? Uma resposta a este questionamento Michel Foucault encontra nos conselhos sobre quais saberes devem ser cultivados e aqueles que são vaidade que o filósofo cínico Demétrius ofereceu ao senador romano Thrasea Paetus, opositor de Nero, por ocasião do seu suicídio e que Sêneca narra na sua obra *De Beneficiis*. A análise desta fonte primária foi realizada por Foucault na aula de 10 de fevereiro de 1982 do curso *A Hermenêutica do Sujeito*

e permite uma compreensão da ‘política da verdade’ que a passagem citada acima da entrevista de 1978 relaciona com a noção de espiritualidade política.

A política da verdade está menos orientada para o conhecimento do verdadeiro e do falso, mas, sim, relacionada à compreensão das condições em que um enunciado seja ou não aceito no jogo da verdade e da falsidade no campo da política. Para Foucault o conselho do cínico Demétrius ilustra esta questão ao afirmar que o saber acerca das causas do verdadeiro e do falso é inútil em favor de um saber relacional assim definido:

Trata-se, somente e sempre, do mundo. Trata-se, somente e sempre, dos outros. Trata-se, somente e sempre do que nos cerca. Apenas é preciso ter dessas coisas um saber diferente. [...] creio que poderíamos chama-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que há agora que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro nós. [...] É nesse campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional: esta me parece ser a primeira característica do conhecimento validado por Demétrius. (FOUCAULT, 2010, p. 209).

A noção de ‘política da verdade’ possibilita entender que a verdade não é externa ao sujeito e ao seu contexto histórico. É nas relações históricas que o sujeito mantém consigo mesmo, com os outros e com o mundo que se propicia uma transfiguração no modo de ser, mas sempre no contexto de uma prática ético-política com os outros. A política da verdade não tem a ver como origem de um sistema verdadeiro, da mesma forma que não a tem como fim último do progresso e do aperfeiçoamento deste mesmo sistema. Trata-se, não obstante, daquela noção de espiritualidade como transformação do sujeito pela verdade. Foucault usou uma série de palavras gregas que constituem a noção de *Ethopoieîn* – o etopoiético – isto é, “Aquilo que tem qualidade de transformar o modo de ser do indivíduo” (FOUCAULT, 2010, p. 212).

Ora, claro está que a constituição de uma política da verdade implica em relações de poder que não excluem a possibilidade da resistência e da contraconduta pois se trata de um saber relacional que os sujeitos dos enunciados estabelecem consigo mesmo e com os outros e com a própria organização moral da sua comunidade. Assim, este artigo reafirma aquela hipótese de que o modo de vida cínico se destaca por estar frente a frente com a política sem ser da ordem política vigente e leva em conta a prescrição pontual de Michel Foucault: “Não se

apaixone pelo poder” (FOUCAULT, 1994a, p. 136). Deste modo, o sujeito de inspiração cínica se coloca frente a frente com os costumes morais, porém não se restringe a um regime moral específico.

Por essa razão este sujeito tem a coragem da verdade, própria da *parresía* cínica que sem estar apegada ao *status*, às posses e aos valores que sustentam a cultura vigente se coloca em relação com os outros e admite os riscos que esta política da verdade traz consigo. Não teme inclusive transformar a si mesmo nesta grande empreitada relacional. Vazquez-Garcia (1995) em sua obra *Foucault: la historia como crítica de la razón* aborda as relações entre sujeito e liberdade e trata das características da noção de sujeito em Foucault. Alerta o especialista no pensamento do filósofo francês de que o sujeito é uma forma historicamente configurada a partir de práticas sociais e culturais. Neste sentido, o autor aponta que a subjetividade se constitui a partir de três perspectivas: a) as formas de saber; b) as técnicas de poder e c) as práticas que os seres humanos utilizam para modelar a própria vida.

Esta última é a que nos interessa, pois se trata daquelas relações agonísticas que acontecem em contextos políticos e não se dão a partir de uma autoridade que apontaria o que fazer e o que não fazer. Em qualquer caso é nas práticas históricas das relações que o sujeito exercita-se na liberdade de tal forma que:

La relación de la libertad no es antagónica sino más bien agónica; de incitación mutua, de provocación y acicate más que de confrontación entre dos fuerzas heterogéneas [...] es una acción sobre las acciones de otros para gobernarlas, canalizarlas, disponer una dirección para las mismas (VÁZQUEZ-GARCÍA, 1995, p. 40).

Portanto, a ideia de espiritualidade política não está desvinculada de uma prática de si que é um tipo de combate permanente que forma o sujeito a partir de uma verdade que não é uma posse, mas uma virtude corajosa que não conhecia e nem residia nele. A noção de contraconduta no sentido de luta e resistência aos processos de governamentalidade está vinculada a esta mesma noção de espiritualidade política, isto é, ao problema da verdade na política como destacou Foucault. Resistir aos processos nefastos de governamentalidade não é uma mera questão de escolha, mas um constante exercício de si para consigo, isto é, uma arte de viver. Os estudos de Hadot sugerem que a filosofia como arte de viver, como prática e exercício de vida produz efeitos na vida política do sujeito de modo que não é uma fuga do mundo e dos seus vícios como na prática da espiritualidade cristã

primitiva. “Trata-se de engajamento e transformação da realidade” (HADOT, 2002, p. 240).

Portanto, a espiritualidade política é uma atividade que se faz com os outros, como o cínico, este sujeito não se recusa a estar presente na atividade política, e constantemente, procura a sua transformação. Estar no Estado sem pertencer a sua estrutura, viver na cidade com os outros sem sucumbir ao modo de viver estabelecido é um legado cínico que institui uma responsabilidade política de viver a serviço da vida comunitária. Galantin (2017) principia suas considerações finais afirmando que a criação de outras formas de vida implica na desconstrução de modos de vida institucionalizados e que “Isso confere ser caráter simultaneamente ético e político, ou ainda espiritual e político se quisermos manter a terminologia do curso de 1982 e dos textos sobre a insurreição iraniana” (GALANTIN, 2017, p. 133).

A passagem está em consonância com o apontamento carregado de rigor histórico de Pierre Hadot sobre as características políticas da filosofia antiga. Segundo o autor seria um erro dos historiadores modernos aquela ideia de que as filosofias helenísticas não se importariam com a vida política. O historiador, apresenta alguns argumentos em favor de uma política da filosofia entre os antigos, dos quais concordamos: “i) filosofia é uma forma de vida comunitária desde os pitagóricos e ii) a filosofia antiga é uma criação em comum, feita na confraria que diverge e exatamente na divergência produz apoio e colaboração” (HADOT, 2002, p. 248).

Por essa linha é que Foucault trata daquele conhecimento útil do qual o cínico Demétrius aborda com seus interlocutores e que modifica e transforma o *éthos* não somente de si mesmo, mas dos outros que é comunitário e não imunitário, como sustenta: “O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010, p. 212). Portanto, a noção de espiritualidade política se apresenta como uma condição em que o enfrentamento, a resistência aos processos de governamentalidade perpassa pelas forças da vida, que carrega em si a potência de ser de outro modo.

Agis (1996), na obra *Después de Foucault: ética y política en los confines de la modernidad* desenvolve o argumento que a resistência espontânea e de certa forma irracional pode até contribuir, mas que é fundamental trabalhar a formação epistémica do militante para constituir uma verdadeira força revolucionária (AGIS, 1996, p.99). Isso, de certa forma, confirma aquilo

que estamos tratando desde o início do artigo, isto é, a ideia de que é necessário capacidades epistêmicas – o saber útil de Demétrius – para constituir focos de resistência política que as instituições políticas e os grupos sociais instituídos no momento em perdem a sua legitimidade.

O modo de vida cínicos sabe como não quer ser governado e ousa apontar as deficiências dos modos de vida dos outros e, com coragem, é capaz de transfigurar a si mesmo se colocar no mundo de outro modo. Trata-se da responsabilidade ético-política da filosofia que, compreendida como modo de vida, oferece um caminho para o ‘desassujeitamento’ que possibilita a criação de outros modos de ser em contraposição àqueles já sedimentados pelos costumes de forma que é como Foucault escreveu: “Esta arte de viver, contrária a todas as formas de fascismo, quer estejam já instalados ou próximas do ser, se faz acompanhar de um certo número de princípios. Não exija da política que ela restitua os ‘direitos’ do ‘indivíduo’, tais como a filosofia definiu” (FOUCAULT, 1994a, p. 135).

Por essa trilha, o dispositivo que deflagra o processo de transformação do sujeito se dá a partir das discordâncias entre as práticas éticas de si mesmo e as técnicas de poder exercidas sobre ele. A espiritualidade política há de se começar como resistência do indivíduo que busca ser de outro modo, diferente daqueles pretendidos pelas técnicas normatizadoras. Em certo sentido, se trata de uma ‘crise de governamentalidade’ que impulsiona para uma transformação de si refletida que sustenta aquela noção da ética como fundamento da ação política. Agis escreve:

El punto de partida para el compromiso político no puede ser otro que la vida concreta de los individuos que comienzan por concebir sospechas-lo que no deja de ser una gran paradoja acerca de su propio proceso de constitución como sujetos sociales, o lo que es lo mismo, que inician un proceso que los lleva a distanciarse críticamente de su manera de sentir y vivir” (AGIS, 1996, p. 99).

Essa passagem sugere para nós que a ação política não é aquela atividade de grande esplendor revolucionário e com alto poder de transformação e que a ética não está fora do campo das relações políticas e da prática de uma certa discursividade parresiasta. Porém, a eficácia desta ação política implicada justamente na transformação de si quiçá seja duradoura por implicar na mudança dos modos de vida individuais – a espiritualidade política.

Considerações Finais

A esta altura podemos então concluir que a noção de espiritualidade que Michel Foucault trata é uma técnica de si desvinculada de qualquer apelo estritamente religioso. Na entrevista *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade* a questão está bem definida por Foucault:

Por espiritualidade, eu compreendo – mas não estou certo que seja uma definição que possa se sustentar por muito tempo – isso que, precisamente, se refere ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve fazer, por ele mesmo, para aceder a esse modo de ser. Acredito que, na espiritualidade antiga, havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e essa filosofia (FOUCAULT, 2006, p. 279).

A partir desta relação entre espiritualidade e filosofia talvez se colha o legado foucaultiano para a política. Essa noção nos remete a sempre procurar novas formas de vida através das quais o si mesmo seja o referente da moral e da política para criar formas de socialização que resistam à monopolização da atividade política pelos partidos políticos profissionais e pelas organizações tradicionais. Ainda mais, a *parresía* pode ser aquela manifestação de uma vida interior intensa que sempre nos coloca em relação com os outros a partir da coragem de falar francamente a verdade que tem repercussões políticas pois a coexistência com os outros é um fato, mesmo para o cínico, o cidadão que não possui vida privada. Em verdade, a filosofia como exercício prático do modo de vida propicia à ética uma estrutura de resistência que se projeta na arena política como uma autêntica política da filosofia eivada de coragem da verdade parresíasta.

Sustentamos a tese de que a autêntica e legítima revolução e transformação não é somente aquela promovida pela luta de classes como se ela fosse o motor da história. O ponto fulcral não é saber se a transformação é feita por ideais revolucionários frente às estruturas sociais, mas, sim, o quão corajosos somos para transformar a nós mesmos em função do modo de vida que elegemos para nos exercitar. Assim, a noção de espiritualidade qualificada de política nos impulsiona a viver de acordo com uma autoimposição moral e uma capacidade de dizer a verdade no âmbito da política como autêntica responsabilidade política da filosofia sempre entendida a partir daquela noção tão bem descrita por Hadot, que não teme antes de mais nada

transformar a moeda de si mesmo. Por seu entendimento a filosofia apareceu como um exercício de pensamento, de vontade, em todo o ser, na tentativa de alcançar um estado de sabedoria que era quase inacessível ao homem. “A filosofia, portanto, era um método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação radical do modo de ser” (HADOT, 2002, p. 236).

Em virtude disso, quiçá, Michel Foucault tenha escrito o texto – posteriormente nomeado de *une Introduction à la vie non fasciste* – que serve de prefácio à edição americana da obra *L’ Anti-Oedipe* de Gilles Deleuze e Felix Guatarri. Foucault afirma que se trata de um livro de ética – o primeiro livro de ética escrito na França depois de muito tempo (Foucault, 1994a). Em seguida o filósofo se pergunta como fazer para não se tornar um fascista quando se tem a si mesmo como revolucionário, como não ser invadido pelo fascínio do fascismo que invade discursos, atos e pensamentos e está incrustado no nosso comportamento e então o filósofo afirma: “Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estavam acomodados nas dobras da alma. Deleuze e Guatarri, por sua vez, vigiam os traços mais ínfimos do fascismo no corpo” (FOUCAULT, 1994a, p. 135).

Em seguida o filósofo proporciona algumas das linhas mais deslumbrantes da filosofia contemporânea que viemos citando em parte e que agora citamos na íntegra para concluir este tópico que trata precisamente da espiritualidade política e a vida não fascista:

- Esta arte de viver, contrária a todas as formas de fascismo, quer estejam já instalados ou próximas do ser, se faz acompanhar de um certo número de princípios essenciais, que eu resumiria como se segue, se tentasse fazer deste grande livro um manual ou um guia da vida cotidiana:
- Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante.
- Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, antes que por submissão e hierarquização piramidal.
- Libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo consagrou enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentária, mas nômade.
- Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que você combate é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária.
- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política como um desacreditador do pensamento como se ele fosse pura elucubração. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política.

- Não exija da política que ela restitua os 'direitos' do 'indivíduo', tais como a filosofia definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é 'desindividualizar' pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes. O grupo não pode ser o elo que une indivíduos hierarquizados, mas um constante dispositivo de 'desindividualização'
- Não se apaixone pelo poder (FOUCAULT, 1994a, pp. 134-136).

Portanto, a noção de espiritualidade política, de matriz cínica por excelência, nos indica que Foucault não recusou a política para tratar da ética, mas ele se apropria da discussão ética justamente nas suas questões mais intrincadas com a política. Do mesmo modo, essa noção sugere para um querer estar em constante aperfeiçoamento, buscar uma vida outra, isto é, transfigurando a moeda da existência e dos costumes. É um querer ser de outro modo que se faz sempre com a presença agônica do outro. É transformação de si mesmo e desarticulação de valores sedimentados que perpassa pela coragem parresiasta ao estilo cínico. Por conseguinte, jamais se pode esperar que o sujeito dessa espiritualidade política seja o mesmo, mas, sim que governos assujeitam e a governamentalidade produz subjetividades. Logo a importância de resistir e criar condutas outras sempre tendo em vista os breves conselhos de Foucault para criar e recriar formas de vida não fascistas. Ao militante político do século XXI este estudo indica uma possibilidade de um conteúdo para a sua ação política e para constituição ética de si mesmo.

Referências

- AGIS, D. F. **Después de Foucault: Ética y política en los confines de la modernidad**. Las Palmas de Grand Canaria: Universidad, 1996.
- CADAHIA, L. Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la *parrhesía* en las reflexiones ético-políticas. Madrid, **Bajo Palabra. Revista de Filosofía**, no 5, pp. 289-299, 2010.
- CANDIOTTO, C. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. **Dissertatio**, Pelotas, nº40, pp. 215-236, 2014.
- CARRETTE, J. R. **Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality**. New York: Routledge, 2000.
- FOUCAULT, M. **Dits et Écrits** (1975-1979) 3^e tome. Paris: Gallimard, 1994a.
- _____. **Dits et Écrits** (1980-1988) 4^e tome. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. 3^a ed. (Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GALANTIN, D. Cuidado de si e espiritualidade nos estudos derradeiros de Foucault como operadores analíticos de práticas políticas não identitárias. In: FONSECA, Â. C. M. *et. all.* **Políticas não identitárias**. São Paulo: Intermeios, pp. 88-105, 2017.

HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

VÁZQUES-GARCÍA, F. **Foucault: la historia como crítica de la razón**. Barcelona: Literatura y Ciencias, 1995.

Recebido em: 06/11/2021

Aprovado em: 06/07/2022

Sérgio Fernando M. Correa

Professor da Carreira EBTT no IFC, Instituto Federal Catarinense - Campus Videira, SC. Licenciado em filosofia (2006). Mestre em Filosofia - área de concentração: Filosofia do Direito e Política (2014). Doutor em Filosofia Social e Política pela Unisinos, com período Sanduíche na Universidade de Cádiz.